« Salut », « au-delà », « éternité », « destinée » : que sont donc ces mots devenus ? Ils ont longtemps voulu nous dire le Cantique des cantiques de notre existence. Aujourd'hui, ils ont comme quitté les rivages de la signification et même du bon droit. Et pourtant : voici que des voix qui n'appartiennent pas au cercle chrétien semblent, elles, visitées par ces mots qui nous quittent. « La philosophie, de l'unique manière dont on puisse encore la prôner face au désespoir, serait l'essai de considérer toutes choses comme elles se présentent du point de vue de la rédemption » (Adorno). Alors, si se trouvait cachée en ces mots, bien ou maladroitement exprimée, une interrogation fondamentale que se pose l'homme, celle du sens de son existence et du statut qu'il lui veut donner ? « Quel chemin de la vie doit-on prendre ? » (Héraclite). Pouvons-nous, sans les revisiter, donner congé à ces mots qui recèlent peut-être, sous la poussière des habitudes et la misère des répétitions, plus que nous n'en croyons ?
Un abandon non réexaminé devient à son tour dogmatique.
Si notre Occident veut rester le continent de la vie interrogée, nous voudrions poursuivre ici, comme dans les volumes précédents, notre constante hypothèse que les mots de la foi ont leur place — ils ne sont pas les seuls — pour déchiffrer l'homme. Ici, en son destin. Ces vieux mots retrouvent sens comme symboles et métaphores, et cette redécouverte serait déjà immense. Mais ne disent-ils pas aussi les droits de l'improbable, quelque chose de possible, un référent « au nord du futur » (Celan) ? À condition de ne le payer d'aucun oubli de ce monde, tel sera le débat de ce livre. Mais ce débat se fera comme il convient à pareil objet : il ne s'agira en aucune manière de vouloir prouver. La voie choisie sera celle de voir s'il est possible de rendre à ces mots (ou à ces réalités) leur intelligibilité, leur lisibilité, leur vérité peut-être. Avec les droits de l'hésitation, mais pour ne pas laisser peut-être « filer sans le voir quelque chose de substantiel » (Poulat). Et inviter chacun, sans contrainte, à découvrir s'il y trouve une langue encore vivante.
« Si donc, ô Socrate, nous nous trouvons, en de nombreux points, incapables de rendre cohérent et exact notre discours sur la génération des dieux et de l'univers, il ne faut pas s'en étonner. Trop heureux serons-nous, cependant, si nous pouvons présenter un exposé qui ne soit pas moins invraisemblable que celui des autres » *(Timée)*.

Adolphe Gesché, prêtre, professeur à la faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve, a déjà publié dans cette série, Dieu pour penser *:* Le Mal, L'Homme, Dieu *et* Le Cosmos.


9 782204 052856

99 F
ISBN 2-204-05285-X

LA DESTINÉE

Adolphe Gesché

La Divine Comédie. *Rencontre de Dante avec Béatrice*
Venise : Bibliothèque Marcienne. © Roger-Viollet

cerf

DIEU
POUR PENSER

V

Adolphe
Gesché

LA DESTINÉE

cerf

nandum[40]. Verbe dont la destinée est de venir dans le temps, quelle lumière cela ne jette-t-il pas sur ce qu'est l'éternité : une éternité elle-même intéressée au temps ! Dieu possède le temps en plénitude, et nous-mêmes possédons déjà quelque chose de l'éternité, non pas pour détruire notre temps, mais en dire le sens infini. « Dans l'océan de sable du désert, le temps s'adresse à l'éternité[41]. »

Est-il si vrai que le sens de l'homme ne se lise que dans un *Da-sein* (Husserl, Heidegger) ? Un *Jenseits-sein* ne peut-il aussi constituer un lieu de sa lecture ? L'éternité solennise le temps, le marque d'un signe irréfutable. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, la lumière de ton visage, Seigneur, est imprimée sur nos fronts (Ps 4, 7).

Comme si nous avions en nous un code d'éternité.

40. Voir A. GESCHÉ, « Dieu est-il "capax hominis" ? », *Revue théologique de Louvain*, n° 24, 1993, p. 3-37.

41. F. PROKOSCH, *Hasards de l'Arabie heureuse*, Paris, 1993.

CHAPITRE III

L'ESPÉRANCE D'ÉTERNITÉ

Cette éternité qui s'ouvre comme la promesse ultime du salut et le contenu de l'au-delà, et dont nous avons dessiné la figure, comment se présente-t-elle devant la foi en quête d'intelligence ? Nous pouvons en avoir trouvé ou retrouvé l'idée, peut-être l'avoir jugée fort belle, mais pouvons-nous maintenant l'étayer tant soit peu et montrer de quelles ressources son idée peut disposer dans la pensée ? Si l'homme veut tenter de renouer ici un fil, être prêt à réexaminer une notion qui le défie et qu'il défie, il lui faut pouvoir trouver dans un effort de réflexion actuelle, sinon des preuves (nous n'en voudrions d'ailleurs pas), en tout cas des signes qui pourraient la rendre recevable ? C'est ce que nous voudrions maintenant tenter.

Car comme celle de salut, l'idée de vie éternelle a perdu pour nous sa transparence de jadis. Elle serait même, des données traditionnelles de la foi, celle que les croyants auraient le plus abandonnée[1]. Sans tapage d'ailleurs – on ne connaît pas sur ce point de grands débats comme on en a eu sur tant d'autres sujets – mais de manière presque insensible, comme en ces domaines que

1. E. RENAN déjà l'avait prédit, qui pensait que la foi chrétienne se dissipe quand le « surnaturel » ne passe plus (voir la Préface à ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, 1863, p. 16). Voir aussi É. POULAT, *L'Ère postchrétienne*, Paris, 1994, p. 222-223, qui parle d'« évidences qui se défont ». S'il y a crise religieuse, n'est-ce pas en partie sur fond de disparition de cette foi proprement religieuse ?

l'évidence quitte discrètement. Non peut-être sans une certaine nostalgie, mais l'idée s'enfuit, comme emportée inexorablement par un vaste mouvement de reflux.

Cet évanouissement ou cette disparition, qui trouvent d'ailleurs leur connivence en un phénomène de mentalité plus large que celui des seules réalités religieuses [2], ne cherchent pas spontanément à se trouver des raisons. Mais quand on cherche à en découvrir, les difficultés se laissent mieux soupçonner, qui toutes signalent comme une impossibilité à croire encore à ce qui apparaît comme une belle mais intenable représentation de l'univers, que l'homme n'a pu se faire que jadis, sous d'autres cieux de l'esprit, de l'imaginaire et de la sensibilité.

Difficultés de l'esprit. La chose est-elle encore seulement pensable ? Tout, ou presque, paraît s'y opposer. Le soupçon de Nietzsche sur ce qu'il appelait l'« arrière-monde » semble avoir gagné toute la métaphysique. Où trouver encore appui dans la pensée d'aujourd'hui ? Elle semble bien s'y dérober entièrement, et non pas simplement sous l'influence d'un matérialisme que l'on accuserait ici trop rapidement ; la difficulté va plus profond, jusque dans la pensée qui se veut attentive aux réalités spirituelles. « Décrire ce monde est difficile. Cependant, sans aucun doute, le Sauveur a désigné quelque chose et vers quoi il nous appelle » (Origène, *De principiis*, 91 s.).

Difficultés de l'imaginaire. Quoi qu'on en pense, celui-ci joue un grand rôle dans le maintien ou la perte d'idées qui ont besoin de ce que Kant appelait des « représentations ». Or notre imaginaire se trouve aujourd'hui bien en panne, qui ne se retrouve plus dans la puissante poétique de Dante et la conception cosmothéologique qu'elle suppose. Et l'on en vient alors à se demander s'il ne s'agit pas tout simplement d'un vieux rêve, qui nous vient de la nuit des temps, mais rêve tout à fait consumé, qui ne veut et ne peut plus rien dire, ou presque. « Sans changer de terre, l'humanité contemporaine a quitté le pays de ses ancêtres par un véritable exode [3]. »

2. « L'athéisme et la foi ne sont pas seulement ni premièrement des questions individuelles, mais une affaire de société » (É. POULAT, p. 226).

Difficultés de la sensibilité. Existentielles, émotives presque. Comme s'il y avait ici en nous à la fois un désir et une peur, un attrait et un effroi qui s'annulent. Oui, d'une certaine façon, il y a en nous comme un vœu d'éternité. « Le monde rêve de réalités à venir [4]. » Mais, d'autre part, ce vœu exerce comme un attrait de peur. *Fascinosum et tremendum* (R. Otto). Comme si quelque chose d'un peu démesuré peut-être venait ici nous faire violence. Comme en tout ce qui touche au mystère de la mort, faut-il trop parler, trop en dire ? Est-il bon et supportable d'y vouloir trop remuer, et avec des représentations trop précises ? C'est presque, pour le croyant lui-même, une question de paix et de santé qui se trouve posée.

Ces difficultés et ces hésitations méritent et exigent qu'on s'y arrête, et nous le ferons à l'instant. Mais dans le même temps se lèvent d'autres hésitations et d'autres difficultés, qui, elles aussi, méritent et exigent attention, et qui reviennent à ceci : se peut-il – nous posions la même question à propos de l'idée de salut – qu'une idée aussi ancienne soit de part en part fallacieuse illusion ? On hésiterait à le dire trop vite. Une part aussi ancienne de notre mémoire, une instance aussi liée à l'histoire de notre être – à notre survie peut-être –, ne devrait-elle pas, avant qu'on lui donne un congé trop rapide, requérir encore une fois (une dernière fois ?) notre attention et notre vigilance ? « Ô ma femme ! ô mon fils ! / L'amour devient tragique / Depuis que la mort de Dieu / Vous retranche de l'éternel [5]. »

C'est que l'être de notre être est peut-être ici en cause. Nous verrons que plusieurs voix (la plupart extérieures au monde religieux) mettent en garde contre des décisions et des ruptures trop rapides [6]. Voire se prononcent

3. *Ibid.*, p. 25.
4. A. N. WHITEHEAD, *Aventures d'idées*, Paris, 1993, p. 355.
5. H. BAZIN, *Œuvre poétique*, Paris, 1992, p. 181.
6. « J'ai horreur de sentir le présent se détacher du passé quand celui-ci est allé, comme souvent, plus avant que nous, plus lucidement, dans des questions qui demeurent notre besoin, notre urgence. Cette sorte d'oubli, c'est une censure de soi, profondément autodestructrice » (entretien de

pour un accueil favorable, parce qu'il y pourrait aller d'un profond enjeu, culturel pour le moins, mais peut-être plus encore anthropologique, voire métaphysique, auquel il serait dangereux pour l'homme de dire un adieu trop rapide. « Voilà bien des raisons pour parler et ne pas nous endormir en plein midi » (Platon, *Phèdre,* 259 d).

En même temps donc qu'il importe de prendre la mesure des objections, il importera de prendre celle d'un réexamen. D'où les divers temps de ce chapitre, où d'ailleurs il arrivera souvent que ces deux ordres de réflexion se recoupent. Tant il est vrai que, ici comme ailleurs, chaque fois qu'il s'agit de choses importantes, les contraires viennent à se mêler et à se rencontrer, signe d'une profonde vérité sous-jacente. Partout, précisément, où il s'agit de ce que Pascal appelle des choses « considérables » (*Pensées,* Br. 243). « L'homme de la rue est comme la Pythie de Delphes : ses jugements sont profonds, mais ont besoin d'être expliqués. Ils ont besoin que l'Autre y intervienne [7]. »

Aussi bien, pour tenter ce parcours, disons tout de suite que nous ne chercherons pas à prouver. Il devrait être interdit de vouloir prétendre prouver l'éternité ou l'au-delà. Ce qui seul importe et peut être légitimement tenté, c'est de montrer l'*intelligibilité,* la lisibilité peut-être encore possible de cette idée d'éternité. Que cette idée n'est point nécessairement folle et qu'elle gagne peut-être à être revisitée. C'est d'intelligibilité plus que de preuves – de liberté plus que de contrainte – que nous avons à prendre souci. C'est d'un cheminement, non d'une démonstration, qu'il s'agira. Nous pensons pouvoir étayer six seuils d'intelligibilité.

Dans un premier temps, nous voudrions montrer les droits inaliénables de l'hésitation. Ensuite, renouer avec le lieu natal de cette foi en l'éternité. Puis, dire le droit ou la capacité de la foi à dire ici quelque chose d'intel-

Y. Bonnefoy – directeur notamment du fameux *Dictionnaire des mythologies,* Paris, 2 vol., 1981 – donné au journal *Le Monde* du 7 juin 1994).

7. E. Jünger, *Le Mur du temps,* Paris, 1994, coll. « Folio-Essais », p. 292.

ligible (et peut-être de vrai). Ensuite, montrer comment il arrive à la philosophie de reconnaître en la foi une compétence propre, qu'elle ne désavoue pas. Puis faire voir qu'elle ne désavoue pas, en particulier, l'idée d'éternité. Enfin, proposer une ultime reprise théologique – c'est son lieu propre – de l'idée d'éternité.

LE DROIT DE L'HÉSITATION

Il importe de commencer par dire très nettement et sans ambages notre droit à l'hésitation. Descartes et Montaigne – comme d'ailleurs Pascal même [8] – voyaient dans le doute, non un malheur, mais une possibilité d'avancer vers la vérité. En matière de foi, il n'a jamais été dit que l'hésitation de la raison ou de la sensibilité doive être refoulée au nom d'un assentiment sans vergogne. Comment serait-il d'ailleurs préservé à pareil prix qui condamne notre être pensant, où le doute est partie prenante de la vérité ? La foi n'est pas un cri. Ce débat avec nous-mêmes – avec Dieu ? –, ce partage en nos cœurs sur cette question difficile et délicate, est normal. Car la question nous touche en nos extrêmes. Le débat qui s'instaure en nous est bien là, planté dès le seuil, et qui ne nous abandonne pas. Est-ce d'ailleurs seulement dans la nature de l'homme de douter, ou aussi, et plus profondément, dans celle de la vérité d'être mise en doute ? Mais qui dit que l'hésitation, que l'interrogation ne soient une entrée – et une entrée royale – dans l'être ? Un vieux médiéval, Hériger de Lobbes, n'hésitait pas à faire place au « bienheureux espace du doute ».

Nous l'avons vu, le peuple de la Bible a mis des siècles à croire à l'existence d'une vie auprès de Dieu après la mort. Nous pouvons donc fort bien comprendre qu'en nous également, et parfois avec force, l'idée d'une vie après la mort puisse ne pas s'imposer, et cela sans être

8. Particulièrement dans l'*Entretien avec Monsieur de Sacy* (voir la nouvelle édition due à Pascale Mengotti et à Jean Mesnard, Paris, 1994).

en contradiction nécessaire ou de fait avec la foi en Dieu. Et tant s'en faut aussi, avons-nous vu, que cette espérance, une fois née, ait été unanime, puisque, deux siècles plus tard, nous trouvons encore dans l'Évangile et dans les premières communautés pauliniennes la permanence de cette hésitation qui ressemble tellement à la nôtre.

On pourrait même dire qu'il s'agit de rendre grâces à l'Écriture de n'avoir jamais essayé de prouver ou de démontrer. Le fait-elle d'ailleurs jamais, elle qui sait si bien, depuis le Cantique des cantiques, qu'il est des choses qu'on n'approche pas ainsi. Ne serions-nous pas mal à l'aise devant une démonstration ou une évidence, privés de liberté et même peut-être coupés alors de tout désir ? Pour Pascal, Dieu est un Dieu caché, *même dans l'Écriture.* Et cela parce qu'il s'agit de préserver notre liberté. Ce que Kant exprimera à sa manière, en disant que la connaissance certaine de l'existence de Dieu nous ôterait toute liberté.

Cette situation dans laquelle nous met l'Écriture ne révèle-t-elle pas un pressentiment capital ? Celui que, si vie éternelle il y a, elle n'est justement pas un dû de notre nature, et qu'elle échappe donc nécessairement à la certitude de la raison et à l'évidence de la sensibilité. Peut-être Platon, Aristote, Descartes et Schelling ont-ils eu raison de penser et ont-ils réussi à prouver que l'homme a une âme immortelle, nous n'en discuterons pas [9]. Mais nous saurons que leur position, aussi fondée qu'elle puisse être, n'est pas la seule, et qu'on n'est point matérialiste pour autant, puisque l'Écriture elle-même nous rapporte des résistances et des scrupules. L'idée d'éternité résiste à l'adhésion, quand on veut trop prouver, là où plus de discrétion s'impose. « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration ; ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre ; ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger » (Pascal, *Pensées,* Br. 268).

9. Peut-être est-ce cependant ici l'occasion de revenir sur la différence que nous avons faite, au chapitre précédent, entre les notions d'immortalité et d'éternité. Nous pensons que ces deux concepts sont à distinguer, car l'un est philosophique, l'autre théologique, et qu'à les confondre on fait tort à la spécificité de la foi. Nous n'en pensons pas moins que la notion philosophique a une immense valeur. C'est elle qui, depuis l'Antiquité païenne, maintient en l'homme la conscience de sa transcendance.

Si l'idée d'éternité peut avoir ses raisons et son intelligibilité, tout indique, dès le départ, que l'éternité n'appartient pas à une sorte de logique naturelle que la raison pourrait rejoindre tout uniment. Elle n'est pas une « donnée immédiate de la conscience » (Bergson). Acceptons-en l'augure comme une bonne nouvelle. Il n'est pas dit que tout se décide au vu de la seule certitude. « Le "si c'était vrai ?" et le "si ce n'était pas vrai ?" sont les bases de notre vie intime [10]. » L'incertitude ou l'hésitation sont loin d'être un malheur fatal. Ils indiquent sans doute au contraire qu'on se fourvoie ici en cherchant des preuves. Si Dieu était d'une évidence certaine, y aurait-il encore liberté ? « Si nous pouvions posséder ici un savoir (de pure raison), notre liberté se trouverait paralysée. Tout se passe comme si la divinité avait voulu créer pour nous ce qu'il y a de plus élevé, l'être par soi de la liberté, mais que, pour le rendre possible, elle ait été forcée à se cacher elle-même [11]. » On retrouve ici Pascal, et son exigence de discrétion en ce qui concerne la foi et Dieu lui-même. L'on se prend à penser avec Chestov que « les vérités qui sauvent, les vérités religieuses, ne sont pas contraignantes, qu'elles sont données librement, librement acceptées » [12].

Peut-être donc, pour seulement songer à parler d'éternité, faut-il s'interroger autrement qu'on ne croit toujours devoir le faire. Et que si vie éternelle il y a, la recherche sur sa vérité (ou son illusion), exige qu'on se

10. M. de Unamuno, *Le Sentiment tragique de la vie,* Paris, 1965, p. 145.
11. K. Jaspers, « Le Mal radical chez Kant », *Deucalion,* n° 4, 36, 1952, p. 247.
12. L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse,* Paris, 1993, p. 331 (pour la fin de la citation) ; le début de la citation est de B. Sève, *La Question philosophique de l'existence de Dieu,* Paris, 1994, p. 123.

place sur un autre terrain d'interrogation. Et qu'on aurait le droit d'être heureux qu'ici la raison ne nous contraigne pas, car rien ne serait peut-être plus insupportable, voire plus contraire même à l'idée d'éternité. Si – comme en tout ce qui concerne la foi – c'est de don qu'il s'agit et que celui-ci nous est offert, nous ne devons pas craindre l'absence d'évidences. D'emblée, ne voyons-nous pas qu'il s'agit d'autre chose ? « Il faut retrouver la foi dans sa nouveauté, dans sa gratuité, à partir d'elle-même, comme un don qui se propose à l'accueil, non comme une sorte d'expérience dans le prolongement de l'expérience du monde[13]. »

Tel serait le premier seuil d'intelligibilité d'une vérité qui ne veut et ne peut être comprise d'abord dans une violence extérieure. Et que donc – second seuil d'intelligibilité – il faut maintenant rencontrer dans son éloquence propre, en son lieu natal (« retrouver à partir d'elle-même », comme dit Ladrière), pour connaître ce dont il s'agit, ce dont on parle – sans quoi aucune intelligence de la chose n'est possible. N'est-ce pas Husserl qui nous a appris que tout commençait – c'est le secret de la phénoménologie – par la recherche de la chose elle-même, de la *Sache,* avant toute prononciation de jugement ?

LA PROPOSITION DE LA FOI

Que l'Évangile nous parle de vie éternelle, et y croie, la chose ne peut être niée. On peut ne pas adhérer à sa conviction, mais il est impossible de nier le fait de son affirmation. On a parfois dit, en ces derniers temps, que le Nouveau Testament n'en parlait guère. Qu'il s'agissait, empruntant au vocabulaire suggestif de l'autre monde, d'une manière de parler de la réalisation du Royaume de Dieu sur terre, en nous. L'éternité ne serait pas un autre monde, mais un monde autre : ce monde-ci, transformé par la conversion aux valeurs évangéliques.

13. J. Ladrière, *La Science, le Monde et la Foi,* Tournai, 1972, p. 10-11.

Il s'agirait alors de ne pas se méprendre à propos d'un langage qui ne fait que recourir à des représentations plus ou moins mythiques pour exprimer ainsi avec emphase une réalité qui reste toute de ce monde et de ce monde seulement. Il n'y a pas d'au-delà ; tout se joue, y compris donc les promesses du Royaume et leur réalisation, dans l'élection d'ici-bas. Celui qui a reçu les paroles de vie et les met en pratique, celui-là a en lui la vie éternelle. L'Évangile ne voudrait justement pas nous égarer dans un ailleurs, lui qui veut que nous ne nous prévalions pas d'un autre monde pour nous dispenser des tâches de celui-ci. Parler de vie éternelle, c'est désigner le sens que l'on donne à la vie d'ici-bas, non point désigner un au-delà de ce monde.

Il y a une part de vérité dans cette interprétation. D'abord, parce qu'il est vrai que, pour l'Évangile, la vie éternelle commence dès ici-bas[14]. Saint Jean est le plus clair à cet égard, qui voit dans le croyant celui qui a déjà reçu la Parole de vie qui ne passe pas et possède donc déjà en lui la vie éternelle (Jn 3, 15, 36 ; 6, 47). Tout le Nouveau Testament proclame que le salut est arrivé (en tout cas est « plus proche », Rm 13, 12) et que nous avons reçu la grâce qui nous a fait passer du royaume des ténèbres à celui de la lumière (voir Jn 5, 24 ; 1 Jn 2, 8 ; 3, 14). Nous sommes déjà ressuscités avec le Christ, dit saint Paul (voir Ep 2, 5-6 ; Col 2, 12 ; 3, 1), et nous ne sommes plus redevables du monde du péché et de la mort, même s'il existe toujours (voir Rm 5, 6 ; He 12, 1).

De son côté, toute la tradition chrétienne, par la doctrine de la grâce et du salut ; de la sanctification et de l'accès aux biens divins par les sacrements ; de la conformité à Dieu que représente la pratique de la charité fraternelle et des œuvres de la foi – toute la tradition chrétienne a repris cet héritage de l'Écriture, qui veut que le Royaume soit déjà parmi nous (Lc 17, 21). On ne saurait même trop insister sur cela, qui appartient le

14. Encore que, remarquons-le, Paul dise que notre connaissance est encore comme dans un miroir, attendant la pleine révélation à venir (voir 1 Co 13, 12).

plus fermement à l'originalité de la foi chrétienne. Nous vivons dès maintenant, depuis que le Christ a aboli la loi du péché et de la mort, le partage en nous de la vie trinitaire.

Mais est-il vrai que le Nouveau Testament ait voulu dire que *toute* la promesse chrétienne et toute sa réalisation s'arrêtaient là, et qu'il n'y avait pas aussi l'ouverture, insensée et incroyable, mais cependant promise et attestée, d'un partage de la vie divine après la mort, entrée de l'homme en plénitude dans l'éternité de Dieu ? Rien n'autorise à cette interprétation restrictive. Certes, nous pouvons refuser cette ultime promesse ; nous pouvons ne pas croire à une vie éternelle ou ne pas en vouloir : c'est le pouvoir et le droit de notre liberté. Et peut-être de notre raison, car il est possible, à quiconque pense ainsi, de dire que l'Écriture s'est ici totalement trompée, car un au-delà serait chose tout simplement impensable. Mais ce que nous ne pouvons faire, c'est nier que l'Écriture en parle et y croie, qu'il y ait dans l'Écriture promesse d'éternité. On peut ne pas y croire, on ne peut nier le fait. Il doit donc être examiné.

Certes, on doit en convenir encore, tous les textes qui en parlent ne prêtent pas à pareil examen. On peut fort bien penser par exemple – toutes les paroles n'ont pas le même poids et la même portée – que lorsque Jésus dit que nous devons savoir nous faire des amis avec l'argent trompeur, pour qu'une fois celui-ci disparu, ces amis nous accueillent dans les demeures éternelles (Lc 16, 9) – nous pouvons fort honnêtement penser que l'allusion à l'éternité ne constitue pas ici la pointe de la parole de Jésus et qu'il s'agit là d'une manière de parler commune, sans intention précise. Très souvent aussi, le terme « éternel » désigne simplement une pérennité de génération en génération : le pacte du Seigneur est éternel ; le Seigneur ne reprend pas sa parole ; son message ne passera pas ; il n'abandonnera jamais sa fidélité d'âge en âge, dit l'Ancien Testament. Et bien des passages du Nouveau Testament peuvent s'entendre de même façon, où la parole de Dieu est éternelle en ce sens qu'elle est « vivante et permanente » (1 P 1, 23) ; où la bonne nouvelle à proclamer est éternelle car elle sera toujours véri-

dique (voir Ap 14, 6) ; où la venue de Jésus, nous assurant de l'amour du Père, nous affermit, car cela nous donne une consolation éternelle, c'est-à-dire qui ne passera pas et sur laquelle nous pourrons toujours compter (voir 2 Th 2, 16).

Mais tant d'autres paroles de Jésus sont explicites, innombrables et solennelles, en particulier celles qu'il prononce avant sa mort et son « retour au Père ». On ne peut toutes les rassembler ici, mais tel et tel passage méritent d'être rappelés. « Je m'en vais vous préparer une place dans la maison de mon Père. Sinon, je ne vous l'aurais pas dit » (voir Jn 14, 2). « Je m'en vais au Père » (voir Jn 20, 17), « et là où je suis vous serez aussi » (Jn 14, 3). Les actes de Jésus vont cesser ici-bas, mais ils s'accompliront ailleurs : « Je vous le déclare, jamais plus je ne mangerai [la Pâque] jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu » (Lc 22, 16). Il est promis que celui qui croit en Jésus, fût-il mort, vivra (voir Jn 11, 23-26). Il est dit que la vie éternelle aura lieu dans le monde à venir (voir Mc 10, 30).

Saint Paul est des plus explicites : « Conquiers la vie éternelle à laquelle tu as été appelé, et pour laquelle tu as fait ta belle profession de foi. Garde le commandement en demeurant sans tache et sans reproche, jusqu'à la manifestation de notre Seigneur Jésus-Christ aux temps fixés » (1 Tm 6, 12, 14-15). « Nous voyons à présent dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors ce sera face à face » (1 Co 13, 12). « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8, 11 ; voir aussi Ph 3, 10, et, tout particulièrement, 1 Th 4, 13-16). Paul est personnellement envahi par cette foi : « Je suis pris dans ce dilemme : j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, et c'est de beaucoup préférable, mais demeurer ici-bas est plus nécessaire à cause de vous » (Ph 1, 23-24). « Nous avons dans le Ciel une demeure éternelle [15] » (2 Co 5, 1).

15. Saint Paul écrira, d'une façon qu'on peut même lui reprocher comme un peu trop incisive, que « si c'est pour cette vie seulement que nous avons

L'homme est appelé là où est Dieu : « Dieu vous a appelés à sa gloire éternelle » (1 P 5, 10). « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2). Les pressentiments rares et discrets de l'Ancien Testament trouvent leur réalisation : « Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité » (Sg 2, 23) ; « Dieu délivrera mon âme, me prenant avec lui » (Ps 48, 16 ; peut-être Jb 19, 25-27).

La tradition chrétienne ultérieure est aussi claire dans la proposition de sa foi. Dans le Credo de Nicée, nous disons, redoublant même l'expression, que nous attendons « la résurrection des morts et la vie du monde à venir » et dans le Symbole des apôtres que nous croyons en « la résurrection de la chair, [en] la vie éternelle ». À plusieurs reprises, en tant de prières de la Messe, nous demandons à Dieu d'être un jour « reçus dans sa lumière éternelle ». Quant à la liturgie des funérailles, elle n'est autre chose qu'une imploration glorieuse et incessante pour le séjour du défunt auprès de son Dieu. « Comme si la lumière eût chanté » (Saint-John Perse).

Nous ne donnerons pas davantage de références. Nous avons simplement voulu rappeler que l'Écriture s'exprime le plus clairement du monde. Dire que l'Évangile se trompe ou qu'on ne peut croire à ce qu'il croit, c'est chose loisible ou possible, mais il ne l'est pas de nier que l'Évangile en parle ou qu'il ne s'agisse que d'un discours symbolique. Dire que le christianisme n'est pas centré exclusivement sur l'éternité est exact. Mais dire qu'il ne parle pas d'une vie éternelle, qu'il ne la propose pas comme l'horizon ultime auquel Dieu appelle l'homme, voilà qui ne l'est pas.

Peut-être n'a-t-on pu en venir à dire cela que parce que l'on voulait mettre en garde contre l'évasion hors des tâches de ce monde. Comme il se peut aussi qu'on ait ainsi parlé parce que – c'est tout le travail de l'exé-

mis notre espoir dans le Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes » (1 Co 15, 19). Entendons en tout cas que pour lui la foi au Christ implique la foi en la vie éternelle et que, dans cette logique, si nous devions nous être trompés, nous serions bien plus malheureux que les autres, qui, au moins, n'auront pas vécu dans cette attente.

gèse et de la théologie – nous avons droit et devoir de ne pas confondre ce qui serait enveloppe culturelle de la foi avec la foi elle-même. La démarche n'est donc pas en soi à rejeter. Mais s'applique-t-elle nécessairement ou avec évidence ici ? S'agit-il d'une simple enveloppe culturelle ou nous trouvons-nous devant un véritable contenu ? N'y a-t-il pas une insistance explicite dans l'Évangile, qui exclut l'inadvertance ou la simple manière de parler ou la simple adhésion à des milieux particuliers (comme ceux de l'apocalyptique par exemple) ? Insistance explicite qui serait même parfois consciente de parler à contre-courant de la conviction commune qu'il ne peut y avoir de vie éternelle (voir 1 Co 15).

On ne peut, d'un trait de plume ou d'un haussement d'épaule, biffer ce que, pour le moins (et c'est, me semble-t-il, trop peu dire) on appellera l'« interpellation » que constitue ici l'Écriture. Comme le dit Lévinas, un dogmatisme peut ici ne faire qu'en remplacer un autre : « Ce qui s'ouvre avec la mort, est-ce néant ou inconnu ? Être à l'article de la mort se réduit-il au dilemme être-néant ? La réduction de la mort à ce dilemme est un dogmatisme à l'envers, quel que soit le sentiment de toute une génération méfiante à l'égard du dogmatisme positif de l'immortalité de l'âme[16]. »

Bien sûr, rien n'est ainsi encore pensé jusqu'au bout, alors que la raison et la foi elle-même nous y enjoignent, si l'on ne veut pas que l'affirmation de la vie éternelle soit pur positivisme et littéralisme. Il s'agit donc d'aller plus avant dans la réception et l'intelligence de la proposition de foi. Mais le deuxième seuil d'intelligibilité que nous exigions est franchi – celui de savoir ce dont parle la foi, sans quoi il n'est pas possible de poursuivre quelque examen que ce soit. Mais aussi bien, sous peine de fidéisme ou de fondamentalisme, nous faut-il maintenant franchir un nouveau pas et nous interroger sur le droit ou la capacité de la foi à dire quelque chose qui mérite attention et, si on le souhaite, adhésion. La foi ne constitue-t-elle pas un domaine où une vérité peut se dire ?

16. E. Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, 1993, p. 16-17.

LA CAPACITÉ DE LA FOI

Nous ne redirons pas ici – nous l'avons fait ailleurs [17] – les capacités autonomes et spécifiques de la foi – acte d'homme comme un autre – à dire quelque chose de vrai sur le réel. Nous touchons là à un « profond gisement », à « une couche de l'être » : « Il ne s'agit pas dans la foi d'un mérite, mais d'un instinct, à vrai dire d'un instinct d'ordre supérieur, d'une orientation de l'âme vers la transcendance [18]. » La foi est une des demeures dans la maison du *logos* humain. Celui-ci n'est pas fait seulement de raison scientifique ou philosophique. L'art (Gadamer) [19], l'action (Blondel) [20], le bien [21], l'amour ont aussi leur rationalité, et leur capacité à dire vrai.

De même la foi est un de ces existentiaux de l'homme qui, au même titre que la pensée, la beauté, l'amour et l'action, ouvrent un accès au monde et au vrai. Et pas plus que l'amour ou l'action, la foi n'a à passer sans cesse au tribunal d'une raison, scientifique ou philosophique, qui seule aurait juridiction pour la juger. Elle a

17. A. Gesché, « La Foi, acte de l'homme », dans *La Foi, acte d'homme* (coll. « Ouvertures » publiée par l'Office de l'enseignement religieux), Charleroi, 1981, p. 19-27.

18. E. Jünger, p. 293.

19. Voir H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, 1976, où l'auteur s'interroge sur cette forme de vérité dont chacun fait l'expérience dans l'œuvre d'art, indépendamment de la connaissance scientifique.

20. « Il n'est pas besoin d'avoir résolu aucune question métaphysique pour vivre, si l'on peut dire, métaphysiquement » (M. Blondel, *L'Action*, éd. 1883, dans *Œuvres complètes*, Cl. Troisfontaines éd., Paris, 1995). Ce qui n'empêche pas Blondel d'estimer que, dans la philosophie de l'action, se découvre « un itinéraire qui [permet] à l'intelligence des doctes de rejoindre lentement et sûrement les hauteurs des humbles et des petits. »

21. Voir H. G. Gadamer, *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, 1995. Pour Socrate et Platon, il n'y a pas de « fossé infranchissable » entre la raison théorique et la raison pratique, comme le voudra la modernité. Et c'est précisément dans l'idée du bien que se dévoile cette non-séparation. On pourrait en dire autant de la beauté : rappelons-nous que pour Platon on a accès à la vérité par la beauté, beauté qui est d'ailleurs liée au bonheur. En quoi nous retrouverons saint Augustin lui-même, et même saint Thomas. Il y a dans la foi un aspect mystique, qui est du même ordre que l'expérience éthique, esthétique et pratique.

son dire propre et irréductible (Evans, Austin), son herméneutique de la vérité (Ricœur, Gadamer), sa phénoménologie du réel (Lévinas), sa capacité d'atteindre aux « postulats de transcendance » qui habitent notre immanence même (G. Steiner).

Ce n'est pas que la théologie n'ait à recourir aussi – nous le ferons plus loin, quatrième seuil d'intelligibilité – aux services de la raison philosophique. Nulle discipline ne se construit dans l'insularité. Mais la foi n'en est pas moins, comme aussi l'art ou le bonheur ou l'action, une manière d'ouvrir, et d'ouvrir avec pertinence, à certains aspects de la réalité qui se dérobent à d'autres approches. La foi, dans l'ordre qui est le sien, a sa place dans le concert des comportements et des discours humains. Elle donne pour le moins à penser (Kant, Ricœur). Bien plus, elle se révèle souvent comme sauvegardant l'écho d'une vérité profonde, ailleurs méconnue, oubliée ou inaccessible.

Or peut-être en est-il justement ainsi de l'idée d'éternité. À être proposée par la foi plutôt que dictée par l'évidence, l'idée d'éternité montre précisément ce qu'elle a de spécifique. Et qui permet peut-être alors d'en approcher, non pas en biffant toutes les hésitations – nous avons même vu qu'elles ont leur place – mais en situant mieux cette idée en son site propre. Si l'idée d'éternité ne relève pas des données immédiates de la conscience, n'est-ce pas parce qu'elle relèverait d'un autre ordre que celui de la nécessité, où nous nous fourvoyons à vouloir l'y trouver et la prouver ? La vie éternelle relèverait d'une offre divine toute gratuite, où l'accès relève de l'acceptation et du choix. « Peut être l'initiative [du salut] ne peut-elle être conçue que comme un don, que l'homme ne peut pas provoquer, qu'il ne peut que recevoir [22]. » Et encore : « La dimension du salut a son temps propre, *et ses voies propres de cheminement* [23]. »

22. J. Ladrière, « L'Universalité du salut », dans J.-M. Van Cangh (éd.), *Salut universel et regard pluraliste*, Paris-Louvain-la-Neuve, 1986, p. 137.

23. J. Ladrière, « La Transition des générations », *Revue nouvelle*, n° 58, 1973, p. 148.

Si la vie éternelle relève de l'ordre de la grâce, de l'offre et du don, ne doit-on pas penser que les « preuves », comme celles d'Aristote ou de Descartes et de tant d'autres, ont quelque chose de profondément maladroit, d'inapproprié, voire d'*a priori* inadéquat ? Qu'il se pût fort bien que, aussi bien intentionnée qu'elle soit, la reprise de ces preuves, faite avec trop d'assurance par la théologie chrétienne, ait pu, paradoxalement, contribuer à engendrer et à entretenir la perplexité et le refus.

N'en est-il pas ainsi en tant de choses importantes de la vie, où à vouloir trop et trop bien prouver, on ne réussit qu'à émousser et inquiéter encore davantage l'assentiment. « Il convient de mettre au nombre des plus grandes qualités des Hellènes, le fait qu'ils ne pouvaient pas transformer en réflexion ce qu'ils avaient de meilleur » (Nietzsche). L'idée d'éternité ne se met pas en preuve. Elle nous est d'emblée annoncée comme appartenant à l'ordre d'une proposition « sans autre fondement » que celui d'une Parole divine. « Nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce à quoi le cœur de l'homme n'a pas songé » (1 Co 2, 9). Je ne sais pas si Descartes et Malebranche ont tort, mais je suis assez prêt de croire que saint Paul n'a pas tort. Pouvons-nous aimer ces preuves qui transforment ce qui nous est offert en une chose prouvée ? S'il y a quelque chose en quoi je puis avoir précisément envie de croire, de croire tout simplement (ou de ne pas croire), de croire gratuitement, et bien sûr parce que quelqu'un digne de foi me le propose à l'oreille (« à l'oreille qui n'en a jamais entendu parler ») et ne me presse ni ne me contraint – c'est peut-être bien ici.

À trop vouloir se barricader dans des assurances, la foi a perdu son goût d'aventure et d'amour. Si le « risque » est inhérent au sens même d'un acte humain véritable, la foi qui est (et doit être) un acte d'homme ne peut échapper à cette exigence. « C'est un beau risque de passer dans le camp de Dieu » (Clément d'Alexandrie, *Protreptique,* X, 93). Les sciences humaines (psychologie, sociologie, histoire, anthropologie culturelle, philosophie) le disent à l'unisson : certes l'homme a besoin d'assurances, mais tout autant de cette sorte de

« jeu », où tout n'est pas dit d'avance. Il y a là une dimension constitutive de notre être. Le risque a grandeur métaphysique. L'homme n'est pas seulement un être qui vit en péril ou qui met en péril, il est le péril de l'être, entendons : celui avec qui l'être se risque à exister. « Tout l'équilibre de la création est suspendu aux oscillations de notre conscience. L'homme est arbitre. Le destin spirituel ne peut s'accomplir sans nous [24]. »

Dira-t-on qu'il n'en peut être ainsi de la foi ? N'est-elle pas, elle, une certitude, une assurance ? « Je sais en qui j'ai mis ma foi, et je suis certain » (2 Tm 1, 12). « Je suis sûr de sa parole » (Ps 129, 5). Oui bien sûr, la foi est une assurance (sinon les mots ne veulent plus rien dire). Mais cette assurance est d'un type propre, et qui se trouve on ne peut mieux exprimé dans l'éloge des croyants inséré au cœur de l'épître aux Hébreux (11, 1-40). Retirons quelques diamants : « Par la foi, répondant à l'appel, Abraham obéit [...] *sans savoir où il allait* » ; « Par la foi, Moïse, après sa naissance, fut caché trois mois durant par ses parents », *au risque de la fragilité des eaux* ; « Par la foi, Moïse devenu grand, renonça à être appelé fils de la fille du Pharaon », *renonça à l'assurance que lui aurait donnée la décision de rester à la cour d'un roi.*

Qu'est-ce à dire, sinon que la foi suppose que l'on consente à un risque. Le croyant est en somme appelé à une démarche inverse de celle du philosophe ou du scientifique. Il ne commence pas son cheminement avec les assurances d'une évidence ou d'un syllogisme. Aussi bien, dit saint Paul, « quand je suis venu chez vous, ma prédication n'avait rien des discours persuasifs de la sagesse » (1 Co 2, 4). Le croyant est invité à commencer par un acte de foi en une « simple » parole (« Sur ta parole, je jetterai le filet », Lc 5, 5), par un acte de confiance en un « kérygme » comme dit l'Écriture et qu'on pourrait appeler une « annonce sans preuves » (« Il est ressuscité » ; « Viens, suis-moi » ; « Convertissez-vous et croyez à la bonne nouvelle » : « Venez et

24. Citation de M. Zundel par M. Donzé, *L'Humble Présence. Inédits de Maurice Zundel,* t. I, Genève, 1986, p. 91.

voyez »). Mais c'est en prenant le risque de croire sans preuves préalables, sans rien voir de l'avenir (voir He 1, 1), que la foi est alors cette assurance d'un tout autre genre : celle qui ouvre à la découverte. *À une découverte qui, autrement, n'aurait pu se faire.* La meilleure analogie n'est-elle pas ici celle de l'amour ? On sait en qui on confie le sort enchanteur de son silence amoureux devenu parole (déclaration, annonce), mais on ne veut rien savoir d'autre, et l'on sait que seul l'avenir en pourra donner les joies de la preuve et de la certitude. Et que, *pour les avoir,* il faut avoir risqué.

Mais ainsi, pas plus que l'aventure de l'amour, l'aventure de la foi n'est pour autant mise hors course de la rationalité. Comme l'amour qui a ses raisons, la foi a ses raisons, et qui sont (comme pour l'amour) différentes de la raison commune. Raisons cependant qui en valent bien d'autres : la foi est une raison qui consiste à « prendre quelqu'un au mot » (Mauriac) et à courir avec lui, mais en liberté, l'aventure d'existence et de destinée qu'il nous propose. Certes, il faut que ce quelqu'un soit digne de foi [25]. Il ne faut pas que le croyant abdique la rationalité. Mais il ne faut pas confondre de part en part rationalité de foi et rationalité philosophique. Celle-ci est admirable, mais, comme la chouette de Minerve, elle ne prend son envol, un peu lourd, que le soir, après avoir longuement médité et pesé. La foi, comme la colombe de Noé, intrépide, légère et amoureuse, prend son envol dès le matin, sur l'indice d'un appel invérifiable, mais c'est elle qui reviendra le soir porteuse d'une réponse qui ouvre toutes grandes les vannes de l'avenir. Elle n'est pas un *nachdenken,* mais un *vordenken.* Cela aussi est raisonnable [26].

Peut-être les choses commencent-elles alors à changer, parce qu'un tout autre horizon s'ouvre et se libère devant nous. Celui d'un signe qui nous est fait. Qui requiert notre attention, et révèle peut-être une attente, signe qui nous vient d'un lieu propre (et approprié). Car il est bien

25. Je me suis expliqué sur ce point dans *Dieu pour penser,* t. III : *Dieu,* Paris, 1994, p. 138-142.

26. Voir A. GESCHÉ (éd.), *La Foi dans le temps du risque* (à paraître).

vrai que la foi ici nous fait signe, nous l'avons vu plus haut dans l'Évangile. Certes, rien n'est encore par là décidé, mais au moins y a-t-il *déplacement de lieu,* installation en un lieu où ce dont il s'agit *(qua de re agitur),* s'il mérite d'être entendu, peut seul l'être à propos. Rien n'est plus important que d'entendre une chose en son lieu natal. La foi ne s'exprime pas en évidences ni en démonstrations (voir 1 Co 2, 1-5), mais en promesses et en signes. Il est de ces questions qui gagnent à ce qu'il ne soit pas trop vite essayé d'y répondre. « Patience, mon cœur [27]. » (*Odyssée,* XX, 18)

Si donc, sans écarter les droits *ultérieurs* de la raison philosophique, nous acceptons de situer d'abord l'idée d'éternité en son site propre d'intelligibilité, nous faisons acte éminemment et épistémologiquement fondé. Car, comme le dit superbement Aristote, « c'est manque de formation *[apaideusia]* que de ne pas distinguer ce dont il faut et ce dont il ne faut pas chercher démonstration » (*Métaphysique,* livre G). Ceci n'est pas désaveu de la rationalité, mais aveu qu'elle se situe à des niveaux qui peuvent être différents. La foi, c'est sa nature, s'annonce *d'abord* dans une proposition qui postule d'autres chemins que la preuve immédiate. Cela est vrai en bien des choses en somme. Ce n'est pas fuite dans l'irrationnel ou ruse de la foi que d'alléguer en ce domaine et sur cette question une approche spécifique. « La puissance de la raison ne va pas jusqu'au salut [28] » (Spinoza).

Ce n'est pas, cependant, une fois reconnus ce droit et cette capacité *internes* de la foi, qu'il faille congédier les

27. Lire à ce propos J. DE ROMILLY, *« Patience, mon cœur ! » L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique,* Paris, 1984. « "Patience, mon cœur" est la traduction habituelle de ce qu'Ulysse se dit à lui-même, lorsqu'il est tenté de tuer aussitôt les servantes infidèles, qui courent rejoindre les prétendants. Il y a là [dans l'œuvre d'Homère] un des rares moments de crise morale, d'angoisse, de dialogue intérieur. D'ailleurs, parler à son cœur est déjà une première division de l'âme. Mais il se trouve que ce texte est à cet égard si remarquable, si exceptionnel, que la réflexion ultérieure s'appuiera volontiers sur lui. Il est cité et commenté par Platon à trois reprises » (p. 11-12).

28. Sur l'exégèse de cette expression de Spinoza, voir P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'Expérience d'éternité,* Paris, 1994. Voir aussi L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains,* Paris, 1923, chap. VII.

devoirs de la rationalité philosophique. « La tâche essentielle de la philosophie, c'est de nous mettre en demeure de faire le pas au-delà ; c'est de nous éclairer sur ce passage et d'indiquer tout ce qui, *a parte hominis,* doit être tenté pour le franchir [29]. » Or, même si elle ne peut que rester ici très discrète, presque silencieuse, tant s'en faut que la philosophie juge tout uniment les propositions de la foi comme nulles et non avenues devant le jugement *externe* qui est le sien. C'est ce que nous voulons maintenant examiner, quatrième seuil d'intelligibilité.

L'AUDIENCE DE LA PHILOSOPHIE

Certes, il est impératif, pour le bien de la foi comme pour celui de la philosophie, de ne pas attendre de celle-ci des preuves et des démonstrations en matière de foi. Pascal, qui est de ceux qui ont le mieux compris la spécificité de la foi (mais sans dédaigner la philosophie dans son ordre), s'est exprimé là-dessus de manière explicite. Comme s'il avait fait lui aussi l'amère mais salutaire expérience de Paul à Athènes (voir Ac 17, 16-34) : « C'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre, mais encore parce que cette connaissance est inutile et stérile » (*Pensées,* Br. 556).

Mais dire que les « choses de la foi » ne relèvent pas de la preuve, ce n'est pas pour autant les faire échapper à l'intérêt de la raison. C'est sans doute au génie de Kant que l'on doit, plus qu'à tout autre, d'avoir donné audience à la foi, audience rationnelle propre, montrant

29. M. BLONDEL (sous le pseudonyme de Bernard DE SAILLY), « La Tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action », *Annales de philosophie chrétienne,* n° 153, 1906, p. 58 ; voir Cl. TROISFONTAINES, p. 184.

que la raison n'y répugne point et qu'elle reconnaît même son droit et sa capacité. Le génie de Kant aura été d'avoir montré les droits et la pertinence de la raison pratique là où la raison théorique est en défaut. Si pour celle-ci l'idée de Dieu se présente comme une catégorie limite, mais qui reste en soi problématique, en revanche, pour la raison pratique [30], Dieu est un postulat, et un postulat parfaitement *rationnel,* parce que sans lui il est impossible de penser la *destinée* morale de l'homme. La raison pratique, aussi rationnelle que la raison théorique, va plus loin que celle-ci. Kant a souvent insisté là-dessus dans la *Critique de la raison pratique* (50-58 / 668-667). Il s'agit là d'une des « inventions kantiennes les plus extraordinaires. En passant de son usage théorique à son usage pratique, la raison se déborde pour ainsi dire elle-même [31]. » Ce qui lui permet de s'ouvrir pleinement au donné révélé du christianisme [32].

Cependant, pour Kant, ces deux épistémologies de la raison théorique (Dieu comme hypothèse sensée) et de la raison pratique (Dieu comme postulat rationnel) sont encore insuffisantes pour parler du Dieu de la foi. Or celui-ci mérite infiniment qu'on en parle [33]. S'ouvre alors pour Kant une troisième zone épistémologique, « zone interdite », mais qui, comme pour l'art, exprime « une finalité sans fin », une finalité ouverte, une « possibilité indéfinissable » qui vient surdéterminer l'ordre donné. Or Kant parle de cette « possibilité indéfinissable » là précisément où il s'agit des finalités. Il parle, sur ce point, d'une troisième zone de la raison et du jugement, celle de *la croyance,* à laquelle il confère un statut épistémologique autonome.

La croyance n'a certes pas de raisons déterminantes à faire valoir devant le jugement rationnel, mais ses rai-

30. Laquelle, ne l'oublions pas, est tout autant une raison pure que l'est la raison théorique. Voir note suivante.

31. B. SÈVE, *La Question philosophique de l'existence de Dieu,* Paris, 1994, p. 91.

32. Voir J.-L. BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant,* Paris, 1968.

33. Je m'inspire ici de l'article de M. MAESSCHALCK, « Les Modernes et la liberté de penser en religion », *Revue théologique de Louvain,* n° 22, 1991, p. 488-509.

ménologie et d'une anthropologie de l'espérance, inaugurée par Ernst Bloch, que peut se comprendre aujourd'hui une nouvelle audience de l'idée d'éternité en philosophie. À cet égard, P. Ricœur estime que *La Religion dans les limites de la simple raison* de Kant peut être tenu « pour un essai de justification philosophique de l'espérance », et que, plus généralement, « la philosophie kantienne de la religion peut être appelée une "herméneutique philosophique de l'espérance" [53] ». On pourrait même penser que la religion serait la réalisation de ce que la philosophie ne fait qu'entrevoir ou penser. Ricœur le pense explicitement à propos du mal et du salut (le triomphe du bien) : « C'est ici que la religion s'offre comme le grand dehors de la philosophie : car ce n'est pas une compréhension qu'elle offre (simplement), mais l'*opération* même [c'est Ricœur qui souligne] de cette révolution de la disposition humaine » (p. 28). Au fond, le non-savoir qu'est effectivement, en rigueur philosophique, la foi, non seulement peut trouver accueil dans la philosophie, *mais atteindre à ce que celle-ci finalement n'atteint pas, et que cependant nous désirons atteindre.*

Déjà Platon, Kant, Hegel, Schelling disaient cette dette de la philosophie à l'égard de la religion et de la théologie. Aujourd'hui Paul Ricœur, et il n'est pas le seul, est celui qui dit le plus haut ce que la philosophie doit à ce qui n'est pas elle, à son « hors-texte » : « L'acte philosophique n'est radical que sous la condition d'une reprise du non-philosophique. » La philosophie, « première sous l'angle du fondement, ne *peut* l'être qu'à condition d'être seconde du point de vue de la source, du ravitaillement existentiel, du jaillissement originel [54] ».

Ce qu'exprime aussi Karl Jaspers, quand il écrit : « Au-delà de toutes les connaissances que nous pouvons acquérir, nous sommes finalement forcés de trouver notre propre chemin à partir d'un non-savoir qui en reste

53. P. RICŒUR, *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 20-21.

54. *Ibid.*, p. 173.

l'origine véritable ; et là nous devenons responsables, non seulement de tel acte particulier, mais de nous-mêmes [55]. » Cela rejoint expressément ce que nous exposions plus haut de la nécessaire indécision du savoir, là où il s'agit d'opter, de répondre et de décider. La morale aussi ne supporte pas d'autre milieu.

L'intérêt de positions comme celles que nous venons de parcourir est triple. D'abord, ces nouvelles avancées de la philosophie montrent que celle-ci ne peut plus proposer de réponses définitives : ce qui nous délivre des contraintes, dont nous avons vu plus haut qu'elles ne sont ici d'aucun bonheur. Ensuite, elles reconnaissent qu'il y a néanmoins, derrière cette indétermination, un pensable et un possible, que la raison ne peut balayer et que même elle trouve fondés. Enfin, elles reconnaissent ou redécouvrent que le lieu possible d'un langage sur l'éternité se trouve dans ce lieu natal qu'est la foi.

Ce sont là raisons suffisantes pour que la théologie se réinstalle dans son droit et réponde à son tour à la philosophie. Ce sera notre sixième et dernier seuil d'intelligibilité. « Si donc, ô Socrate, sur beaucoup de questions concernant les dieux, nous ne parvenons point à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents en tous points [on songe à la raison théorique], si pourtant nous vous en apportons qui ne le cèdent point aux autres en vraisemblance [on songe à la raison pratique], il faut nous en féliciter » (*Timée*, 29 c-d). Il peut être bon, disait Pascal à Monsieur de Sacy avec une fausse ingénuité, de « s'emporter » parfois dans la théologie au lieu de demeurer dans la seule philosophie [56] !

LA REPRISE THÉOLOGIQUE

L'aventure d'éternité consiste dans le partage de la vie divine, et en cela seulement. En quelque sorte, il n'y a

55. K. JASPERS, p. 227-252.

56. PASCAL, *Entretien avec Monsieur de Sacy*, p. 126-127.

pas d'autre « hypostase », d'autre « support » à l'éternité, que Dieu lui-même. « Lui est le Véritable, *il est Dieu et la vie éternelle* » (1 Jn 5, 20). L'éternité n'est pas « quelque chose », elle n'est pas une question de lieu, ni essentiellement une question de temps (sauf à être le temps de Dieu : *aïôn, aeternitas,* à nous partagé). Au point que s'il fallait renoncer à toute idée de temps, rien ne serait perdu de l'idée d'éternité, qui consiste toute dans l'union à Dieu. L'éternité, c'est Dieu. Et c'est « cela » (qu'on nous permette le mot) qui est promis en partage à l'homme. Le Dieu qui, dans la création, nous a convoqués dans l'être, nous convoque maintenant dans l'être-avec-lui. D'une certaine manière, la « preuve » de l'éternité c'est Dieu, qui poursuit « tout simplement » la logique de sa création[57].

Mais parler ainsi d'une destinée d'éternité, est-ce voir trop grand pour l'homme ? La foi serait-elle ici en démesure ? Ce n'est pas sûr. Nous avons vu ce que la philosophie en pensait. Si maintenant nous nous penchons sur nous-mêmes, serait-il vrai que nous n'éprouvons *jamais* le désir d'un accomplissement en Dieu ? Ne sommes-nous jamais visités, au fond de nous-mêmes, par une secrète espérance ? N'entendons-nous jamais en nous quelque écho de ce désir de Dieu ? Comme dans la forêt : on se promène, et l'on entend parfois des coups sourds, et qui reviennent : c'est le pic-vert qui frappe. Il faut du temps pour le découvrir. Le désir de l'éternité auprès de Dieu frappe parfois sourdement à la porte. Oserions-nous dire qu'il ne trouve jamais en nous aucune attente, aucun écho ? Cette imploration que Saint-Exupéry, qui avait perdu la foi de sa jeunesse,

57. Si Dieu existe et qu'il nous a créés, peut-on aisément penser qu'il nous aurait créés pour passer quatre-vingts années sur terre, aussi remplies et satisfaisantes soient-elles et sur tous les plans, sans que ces années aient d'autre finalité qu'elles-mêmes et leur répercussion sur les autres, eux-mêmes limités au même processus ? Cette pensée n'est-elle pas plus difficile encore à soutenir que celle de l'éternité ? Toujours le problème de la roue à aubes qui ne ferait que transporter et brasser une eau qui ne roulerait que sur elle-même ? « Comment donc échapper à l'idée que cette argile végétée et configurée par la personne soit rejetée au barathre ? » (P. CLAUDEL, *L'Épée et le Miroir,* Paris, 1939, p. 150).

adressait à « Dieu » : de lui « prêter son manteau de berger pour recevoir les hommes dans toute l'étendue de leurs désirs ».

Nous avons vu plus haut les droits de l'hésitation. Je parlerais maintenant des droits du désir. Nous avons trop appris à suspecter nos désirs. Ce n'est pas seulement le fait d'une tradition chrétienne historique souvent méfiante à l'égard du désir, mais aussi, et surtout peut-être, de toute une tradition rationaliste, qui ne veut pas du désir et ne retient que la raison « claire et évidente ». Mais le désir n'est-il pas en nous une dimension profonde, et parfois bien plus clairvoyante qu'on ne croit, nous le savons en mille choses. Est-il vraiment interdit de lui faire confiance ? Pourquoi le désir ne pourrait-il aussi, comme la raison, être adéquation ? À notre mort, une voix ne viendra-t-elle pas jusqu'à nous, et les étoiles, la lune et le soleil ne s'illumineront-ils pas dans le ciel de Dieu pour nous recevoir[58] ?

Le grand écrivain italien, Elsa Morante, suggère qu'il y a trois types de héros. Achille, l'homme heureux, acceptant la réalité de cette vie avec naturel et ne cherchant rien d'autre. Don Quichotte, l'homme qui refuse cette réalité et s'en fabrique une autre, avec ses rêves, ses sortilèges et ses fictions. Hamlet enfin, l'homme sombre, qui à la fois refuse cette vie-ci et ne veut se forger aucun rêve[59]. Elsa Morante dit évidemment sa préférence pour Don Quichotte, et j'en dirais autant de ce véritable héros du désir. Mais j'ajouterais : n'y a-t-il pas une quatrième figure, un quatrième type d'homme : le croyant ? Le croyant qui se porte héraut d'une *liaison* de cette vie-ci, à la fois difficile (Hamlet) et belle (Achille) avec une autre vie (Don Quichotte).

Est-ce vraiment trop penser de l'homme ? Poser cette question, c'est en poser une autre : quelle idée avons-nous donc de nous-mêmes ? Avons-nous, osons-nous avoir une idée suffisante de nous ? C'est bien à cette

58. F. TRISTAN, *Les Tribulations héroïques de Balthasar Kober,* s. l., 1980, p. 91.

59. Cité dans *Le Magazine littéraire* (« La Littérature et le Mal »), été 1984.

question, s'il fallait se risquer ici en psychologie, que nous renvoie la question de la vie éternelle : quelle idée avons-nous de nous-mêmes ? Une fois de plus dans l'histoire chrétienne une idée amoindrissante, sans confiance et sans ambition, défiante, humiliée ? Ou enfin une idée haute, élevée, fière et confiante ? « Prends conscience, ô chrétien, de ta dignité » (Léon le Grand, *In nativitate Domini,* I, 3). Que l'hésitation demeure, que le désir se trouble, que la foi soit prise de doute – tant qu'on voudra, mais non point si ce doit être pour cause d'une mésestime de ce que nous sommes. L'idée d'éternité devrait au moins nous réapprendre à nous regarder avec ambition, avec « excès [60] ».

Car enfin, qu'est-ce que l'homme ? Plusieurs définitions sont évidemment possibles, et que nous apprennent la philosophie et la sociologie, l'anthropologie et la psychologie (être rationnel, être social, être libre, être moral, etc.). Mais il y a aussi la définition chrétienne, et elle aussi peut être possible, qui parle d'une anthropologie théologale et d'éternité. « Une icône vivante de Dieu », disaient de l'homme les chrétiens des premiers siècles. Ce que l'un d'eux précisait superbement : « L'homme est une créature qui a reçu l'ordre de devenir Dieu » (Grégoire de Naziance).

Pour les Pères de l'Église, il n'y avait pas assez d'expressions pour dire cette haute conception qu'ils avaient de l'homme. Et non point pour en faire un être qui, dans cette fin infinie, irait se perdre en se fondant en autre chose que lui-même. Mais où il trouverait au contraire son accomplissement d'homme, parce qu'il le devient vraiment selon sa vocation. Pour eux, loin de cette piété décadente qui a cru devoir abaisser l'homme pour grandir Dieu, il ne paraissait pas outrecuidant ni blasphématoire de voir une extraordinaire parenté entre nous et Dieu. « L'homme est apparenté à Dieu » (Grégoire de Nysse). En méconnaissant la grandeur théologique de l'homme, ne commettons pas une erreur anthropologique, ce serait plus grave. « Il existe entre Dieu et l'homme la plus grande parenté » (Macaire l'Égyptien). Saint Paul déjà n'avait pas hésité à citer un auteur païen (Aratos) : « Nous sommes de la race de Dieu » (Ac 17, 28 et 29), poussant ainsi jusqu'au bout – et grâce à la pensée profane – le thème royal et glorieux de la création à l'image et ressemblance. Dans les termes abstraits d'un médiéval, Duns Scot : « La théologie est la science de l'être singulier dont l'essence est individualisée *par le mode de l'infinité.* »

60. Je me suis expliqué sur l'importance de la notion d'« excès » en anthropologie théologique dans *Dieu pour penser,* t. I, *Le Mal,* Paris, 1993, Avant-Propos ; voir aussi le collectif *Destin, prédestination, destinée,* Paris, 1995.

Des auteurs profanes et contemporains ne sont pas en reste. « Que ce voyage dans le temps aboutisse à l'extrême bord de l'éternel », dira Marguerite Yourcenar [61]. Ne sommes-nous pas « limitrophes de Dieu », comme le disait Gogol de l'éternelle Russie ? Voilà une idée que nous avons comme perdue, qui s'est obscurcie, voilée. Comme s'il fallait, il en est souvent ainsi, que ce soient « les autres » qui nous le rappellent. Jean-Paul Sartre parlait du désir divin en l'homme comme d'un désir peut-être illusoire, mais néanmoins à la mesure de l'homme et contribuant à sa définition. De cet homme dont il disait, dès le début de son œuvre, qu'il n'était pas ce qu'il était, mais ce qu'il n'était pas. Dont il reparlera plus tard, en parlant d'une intention « transhistorique » qui nous traverse et qui « n'appartient pas à l'histoire [62] ».

Sartre estime que le bénéfice de cette idée est une dette que nous devons à la tradition judaïque, dont l'eschatologie et le messianisme font exploser les limites de l'immanence historique. « Ce qui n'est pas dit dans *L'Être et le Néant* (alors même que la question s'y posait), c'est que chaque homme, par-delà les fins théoriques ou pratiques, et qui concernent par exemple des questions politiques ou d'éducation, a une fin, une fin que j'appellerais transcendante ou absolue ; et toutes ces

61. M. YOURCENAR, *En pèlerin et en étranger,* Paris, 1989, p. 157.

62. J.-P. SARTRE et B. LÉVY, *L'Espoir maintenant* (Entretiens de 1980), Paris, 1991, p. 51 et 52. Je m'explique, dans *Destin, prédestination, destinée,* sur le crédit que l'on est en droit d'accorder à ces entretiens discutés.

fins pratiques n'ont de sens que par rapport à cette fin. Le sens de l'action d'un homme a ceci de particulier qu'elle est absolue » (p. 24). Ricœur parle aussi de cette dette que la philosophie doit à ce « hors-texte » qu'est pour elle la théologie, et estime que le prophétisme détient une intelligibilité de l'homme, qui vient à point là où la pensée philosophique grecque tombe à échouer [63].

Nous n'avons pas de raisons d'être timides devant notre foi. On nous ferait bien plutôt reproche si nous l'étions. Nous avons, avec nos vieux mots, un héritage qui appartient à la richesse de tout homme. Un héritage dont nous n'avons pas à être honteux, curieusement égarés que nous serions par une volonté, assez perverse (ou suicidaire ?), d'en dire moins que les autres ! Goethe disait que l'homme ne souffrait pas du temps passager, parce que l'éternel était présent dans chacun de ses instants. Il me paraît plus urgent que jamais d'oser parler d'éternité ; en en perdant la conscience, l'homme ne perd-il pas quelque chose de sa nature, qui postule l'idée de transcendance et d'altérité si on ne veut pas risquer qu'il se méconnaisse [64] ?

Avec l'idée d'éternité, c'est bien de l'*idée* même de l'homme qu'il est question. N'y aurait-il que cela comme enjeu (il y a plus que cela), la question mériterait d'être retenue. Elle mesure l'idée que nous avons de nous-mêmes à la hauteur de celle que Dieu a de nous. Audace ou naïveté de nos mots chrétiens, mais qui ne laissent pas, nous l'avons vu, d'impressionner les autres. « L'homme porte en lui une fonction qui le dépasse [65]. » L'éternité est en nous un optatif de ce que nous sommes, un gérondif de notre temporalité. Peut-être ce qui nous manque conceptuellement, est-ce une grammaire de l'éternité, et qui nous enseignerait que celle-ci est une prophétie de notre être. « L'instant où l'horizon de

63. P. Ricœur, *Lectures III*, p. 173-185.

64. Je me suis largement expliqué sur cette dimension d'altérité et de transcendance dans le tome II de ma série *(L'Homme)*, chap. III, et dans le tome IV *(Le Cosmos)*, chap. V.

65. É. Wiesel, *Le Jour*, Paris, 1961, p. 49.

demain vient nous rendre visite et nous dire ses promesses [66]. »

Il n'y a pas à croire si vite que cette idée d'éternité nous distraira de nos tâches et de nos bonheurs présents. C'est une éthique besogneuse (pour reprendre l'expression de Max Weber) et puritaine qui nous le fait croire. Une éthique pressée et sans âme, et qui risque de perdre son propre et juste propos d'inscrire la moralité en ce *saeculum,* en ce monde (justice, libération, etc.), à se couper de toute métaphysique et de toute transcendance. Cette transcendance qui vient d'en haut, et qui prend ici nom d'éternité, au-delà du seul *saeculum,* nous n'avons pas à la fuir ou à la regarder avec les yeux vides du Sphinx, mais avec la prunelle ardente du voyant ou du fol amoureux. Comme tous ceux qui se savent promis en eux-mêmes à plus qu'eux-mêmes, à un amour infini, tendre et miséricordieux, qui ne leur fait pas peur, parce qu'ils n'ont pas peur d'eux-mêmes. Quête d'un Graal, dont le jeune Perceval savait qu'il faisait partie de sa destinée.

En notre époque, très dure et incisive, il est temps que nous rétablissions ce pont avec le plus haut de nous-mêmes, non point pour nous évader, mais au contraire pour nous rendre à nous-mêmes et aux autres. Éthique non besogneuse mais luxueuse (Lévinas). « La vie morale, c'est l'homme d'éternité qui oblige en nous l'homme du temps » (Lachelier). Nous rendre à nous-mêmes, c'est apprendre à nous réestimer par le haut. Pour cela, rien n'est trop haut. La Genèse nous raconte un songe de Jacob : « Il fut surpris par le coucher du soleil, en un lieu où il passa la nuit. Il prit une des pierres de l'endroit où il se trouvait, en fit son chevet et dormit en ce lieu. Il eut un songe : et voici qu'était dressée sur terre une échelle dont le sommet touchait le ciel. Et les anges de Dieu y montaient et y descendaient » (Gn 28, 11-12). Comme le commente un Père de l'Église, il n'y a plus de limites et d'arrêt à l'homme « une fois qu'il a mis le pied à l'échelle sur laquelle Dieu lui-même est appuyé » (Grégoire de Nysse, *La Vie*

66. M. Kundera, *La vie est ailleurs*, Paris, 1972, p. 94.

de Moïse, SC 105). Si Dieu existe, pourquoi ne pourrait-il nous entraîner jusqu'à lui ?

Au fond, en cette annonce d'une éternité, ne sommes-nous pas révélés à nous-mêmes dans le lieu même de la plus grande obscurité qui soit, l'obscurité d'un non-savoir, mais une obscurité qui cache un savoir. Un savoir demandant à être ré-vélé (*re-velare*, soulever ce qui est caché ; *a-lètheia*, découvrir ce qui est caché, oublié). « L'homme sait tout, mais il ignore ce qu'il sait. *Apprendre n'est pas ajouter, mais dévoiler*[67]. » Serait dévoilée ici une dimension de notre être, inscrite dès la création, mais qui attendrait son achèvement. « Ce que Dieu a commencé, il l'achève » *(Pontificale Romanum)*. Ce qui commence ici-bas s'accomplit au-delà, parce qu'il s'agit bien d'une même et unique vocation. Nous sommes révélés à ce que nous sommes et ne voyons pas, par l'ambition que Dieu a sur nous.

Il est difficile d'y croire. Mais prendre quelqu'un au mot, est-ce une surcharge impossible ? Surtout si rien n'oblige, qu'il s'agit d'un surcroît offert comme une promesse invraisemblable (toute promesse est invraisemblable), mais qui, comme toute promesse, peut néanmoins tenir ses promesses. Oui, je pourrais mourir à mort, je pourrais mourir pour toujours. Pourquoi pas ? Mais voici que Dieu, libéralement, m'offre cette aventure, *l'invente hors de toute nécessité*. Sans doute faut-il une certaine audace (une certaine foi) pour vaincre l'obstacle du doute et de l'hésitation. Mais ce que la foi chrétienne ici révèle, c'est que ce n'est pas la vie qui est caduque (le *zum Tode* de Heidegger), mais la mort. La foi en l'éternité proclame que la vie est si vivante, précisément, que c'est la mort qui est mortelle, et que la vie aura le dernier mot (le *zu Leben*).

Est-il étonnant que l'homme se demande si une part de sa vie n'a pas, de quelque façon qu'on l'imagine, sa patrie ailleurs ? La question, si elle n'implique pas dénigrement de cette vie-ci, est-elle vraiment si absurde ? Il est intéressant de noter que le mot d'éternité, banni jusqu'à il y a peu, revient fréquemment dans la littérature[68] et que l'expression célèbre de Rimbaud – « la vraie vie est ailleurs » – soit reprise de plus en plus sans complexes. « Combien sommes-nous à avoir prêté serment au nom d'une autre vie[69] ! » Comme si l'homme d'aujourd'hui cherchait à nouveau une part de son identité, non certes hors du temps, mais dans une conjonction de celui-ci avec une destinée qui, en le dépassant, en même temps lui donne sens. « Elle est retrouvée ! – Quoi ? – l'Éternité » (Rimbaud).

Sans doute est-il temps alors que nous nous remurmurions, pour nous-mêmes et pour les autres, le secret qui nous a été murmuré. Il n'est pas offensant pour l'homme de lui parler de Dieu, d'infini, d'absolu, d'éternité. « Si l'homme s'épuise dans sa réalité temporelle, il n'est qu'un personnage et rien de plus », ose confier un non-croyant[70]. Avec son incroyable et improuvable promesse d'une éternité que nous ne pouvons mesurer ni tout à fait comprendre, l'Évangile annonce à l'homme une dimension qui, s'il veut bien y prêter quelquefois attention, pourrait lui apparaître – loin des représentations qui ont pu le tromper et l'en détourner – comme désirable, comme un existential possible de son être.

Certes, l'indétermination reste toujours de mise. Mais notre ultime finalité pourrait-elle s'annoncer devant nous comme la statue du Commandeur ? S'agirait-il encore de quelque chose de souhaitable et même de pensable ? S'agirait-il encore d'éternité ? L'au-delà n'est-il pas précisément au-delà, dans tous les sens du terme ? Mais cette indétermination, qui exclut la réponse saturante, dans un sens comme dans l'autre, laisse du même coup ouverte une question possible[71]. « La question que sou-

67. F. TRISTAN, p. 66.

68. M. KUNDERA, *L'Immortalité*, Paris, 1990 ; J. ATTALI, *La Vie éternelle*, Paris, 1989 ; M. YOURCENAR, *Quoi, l'éternité ?*, Paris, 1988 ; F. Ph. INGOLD, *Vie éternelle*, Paris, 1994 ; C. CHALIER, *Pensées de l'éternité. Spinoza. Rosenzweig*, Paris, 1993 ; P. KÉCHICHIAN, *Les Usages de l'éternité*, Paris, 1993.

69. E. CIORAN, *Le Livre des leurres*, Paris, 1992, p. 91.

70. E. CIORAN, *La Tentation d'exister*, p. 145.

71. « Éveil où l'inconnu, où le non-sens de la mort est l'empêchement de toute installation dans une quelconque vertu de patience et où le redouté surgit comme la disproportion entre moi et l'infini – comme être-devant-Dieu, comme l'à-Dieu même » (E. LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*,

lève le néant de la mort est un pur point d'interrogation. Point d'interrogation tout seul, *mais marquant aussi une demande*[72]. » Et encore : « L'événement de la mort déborde l'intention qu'il semble remplir. La mort indique un sens qui surprend – comme si l'anéantissement pouvait introduire dans un sens qui ne se limite pas au néant[73]. » On le voit, l'espérance chrétienne n'est point folle, mais elle respecte notre liberté. Nous ne pouvons nous l'imposer, mais nous pouvons la penser.

« Infini que le fini ne peut tirer de lui-même, mais que le fini pense[74]. » Cela n'est-il pas considérable ?

p. 33). Si l'on sait la répugnance philosophique de Lévinas à prononcer trop vite le nom de Dieu, on avouera que notre réflexion peut légitimement ici trouver un point d'appui.

72. E. LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 130. Je ne sais si, dans ce passage, Lévinas pense à l'éternité, mais on se rappellera d'autres textes cités plus haut, où il se prononce pour une ouverture à l'infini, lequel prend parfois le nom de Dieu.

73. E. LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 22.

74. *Ibid.*, p. 47.

CHAPITRE IV

LE SALUT DANS LA SOCIÉTÉ

« La vie de l'homme ne peut commencer sans l'eau, le pain, le vêtement et une maison qui le protège » (Si 29,21). Ce que j'appellerais ici ce « dogme de la terre » appartient d'emblée et de plein titre au salut chrétien. Celui-ci comporte une dimension d'éternité, sur laquelle j'ai cru devoir insister en ces temps qui sont les nôtres, démunis à en entendre l'annonce et l'espérance. Mais si l'idée de salut ne portait que sur l'au-delà, elle serait évidemment un mensonge et un égarement. Le vœu créateur commence dès ici-bas et – nous l'avons vu ici même et ailleurs[1] – l'œuvre du Christ porte aussi et autant sur la réalisation d'un royaume qui doit s'installer parmi nous.

Le destin de l'homme se joue aussi ici-bas. Et non pas à titre de simple prolégomène au partage plénier de la vie de Dieu, comme s'il s'agissait pour l'instant de « gagner et de mériter son ciel », ainsi qu'on l'a trop souvent représenté[2]. La vie d'ici-bas, avec ses propres enjeux, est objet de cette destinée à laquelle nous sommes appelés et dans laquelle s'exerce notre foi en Dieu. C'est si vrai que la théologie catholique est allée jusqu'à dire, nous l'avons vu aussi, que quand bien même ne nous eût été donnée nulle *destinée surnaturelle*, l'état de

1. Ici même, aux chapitres I et II ; ailleurs, dans le premier tome de notre série, *Le Mal*, au chapitre IV.

2. Ainsi je n'aime pas trop ce distique de Silesius, même s'il dit bien que le salut éternel ne s'obtient pas par le quiétisme : « Homme, on n'atteint pas le paradis désarmé / Veux-tu y aller, il te faut traverser et feu et glaive » (*Le Pèlerin chérubinique*, I, 132, Paris, 1994, p. 62).